

Compte rendu

Ouvrage recensé :

MAÎTRE, Jacques, *Anorexies religieuses, anorexie mentale. Essai de psychanalyse sociohistorique : de Marie de l'Incarnation à Simone Weil*

par Danielle Thibault

Laval théologique et philosophique, vol. 57, n° 2, 2001, p. 388-390.

Pour citer ce compte rendu, utiliser l'adresse suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401367ar>

DOI: 10.7202/401367ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

Jacques MAÎTRE, **Anorexies religieuses, anorexie mentale. Essai de psychanalyse sociohistorique : de Marie de l'Incarnation à Simone Weil**. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sciences humaines et religions »), 2000, 198 p.

L'investigation de la mystique affective féminine catholique, à laquelle Jacques Maître a déjà consacré deux ouvrages importants¹, a dégagé un phénomène important et récurrent associé à la mystique : une tendance marquée à des conduites anorectiques. Cette caractéristique, Maître préfère la dénommer « façon *anorectique* d'être au monde » (p. 9), pour souligner la différence entre l'*anorexie mentale*, psychiatriquement et socialement dévaluée (parce que considérée pathologique) et une orientation psychique qui a reçu plusieurs formes de légitimation et de valorisation sociales, dont notamment dans la spiritualité catholique.

La méthode d'investigation de J. Maître consiste en une écoute psychanalytique des textes en tant que discours singulier des sujets, retraçant leur histoire personnelle, familiale et sociale (p. 10). Cette recherche s'insère dans une perspective plus vaste de théorisation des idéologies, qui ne peuvent se comprendre sans la prise en considération des deux pôles dynamiques que sont l'élaboration sociale et l'investissement subjectif (p. 15).

Dans la première partie, Maître démontre qu'il y a finalement « bien des façons anorectiques d'être au monde » (p. 9). En dehors de l'Occident chrétien, le cas documenté de Tang Yangzi, fondatrice d'une secte taoïste au XVI^e siècle chinois, témoigne indéniablement d'une stratégie anorectique mise au profit d'une expérience religieuse (p. 54). « Du calvinisme au bouddhisme tibétain », l'aventure spirituelle transculturelle d'Alexandra David-Néel est mieux connue que son profil anorectique qui n'est pourtant certainement pas étranger à ses choix de vie et à la fascination qu'elle a ressentie pour la virtuosité spirituelle du lamaïsme (p. 67). Dans le contexte africain, un cas de conduites anorectiques associées à des représentations religieuses et rituelles a été étudié chez les Wolof du Sénégal : le syndrome anorectique, accompagné de troubles de la fécondité qui frappe les femmes, est associé au culte des esprits *rab* (p. 69). Enfin, une forme contemporaine et occidentale de pratiques anorectiques est reconnaissable dans les comportements narcissiques de contrôle de l'apparence et de la performance du corps (p. 73-74). La mystique chrétienne occidentale a été un lieu important de légitimation et de valorisation, voire de sacralisation de conduites anorectiques : ascèse alimentaire, jeûne prolongé, refus de la condition féminine (de la transmission de la vie, du maternage et du mariage). L'écoute psychanalytique du discours des mystiques chrétiennes laisse transparaître une thématique fortement imprégnée par la relation mère-fille et particulièrement mère-nourrisson. Les figures de la tétée, du sein maternel (fût-il attribué à Jésus), de la nourriture et du sevrage sont prégnantes dans le discours des mystiques. La tradition spirituelle chrétienne est allée fort loin dans la valorisation de l'orientation anorectique, jusqu'à la création du mythe de l'inédie, abstention totale et durable de nourriture, considérée comme l'un des phénomènes « extraordinaires » accompagnant l'expérience mystique. Cette forme de sacralisation de l'anorexie mystique, qui en fait une manifestation du divin (p. 82), est fondée dans une symbolique dualiste du corps fortement imprégnée par le registre alimentaire : le corps est partagé entre nourriture/pourriture, sainteté/corruption ou abjection.

Jacques Maître consacre la deuxième partie de son ouvrage à la présentation de deux spirituelles « virtuoses », Marie Guyart de l'Incarnation (1599-1672) et Simone Weil (1909-1943). Il dresse

1. *Mystique et féminité : essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Cerf, 1997 ; et *L'orpheline de la Bérésina : Thérèse de Lisieux, essai de psychanalyse sociohistorique*. Jacques Maître est chercheur au Centre national de la recherche scientifique à Paris.

un portrait assez convaincant de l'anorexie mystique de Marie de l'Incarnation, incluant les privations alimentaires, une étonnante hyperactivité, le goût de l'abject, la privation de tout confort allant jusqu'à la maltraitance de soi, l'abandon de son propre enfant associé paradoxalement à une tendance à soigner et nourrir les autres. L'histoire de Marie de l'Incarnation se prolonge dans celle de son fils, Claude Martin, sur lequel le désir ambigu de sa mère pèse lourdement² : il obtempérera finalement au désir de maternité spirituelle de sa mère par sa vocation religieuse et tentera de se rapprocher au plus près du désir propre de sa mère en réalisant lui aussi un mariage spirituel. Le cas de Simone Weil se situe à la charnière entre la filière de l'anorexie mystique et l'anorexie sous sa forme contemporaine sécularisée, dite anorexie mentale. Elle a puisé au registre religieux, et notamment à la mystique chrétienne, mais sans s'engager dans une allégeance particulière et par conséquent, sans le garde-fou ou la protection que constitue l'institution religieuse³ (ou tout autre cadre social propre à valoriser et canaliser l'attitude anorectique, tel, actuellement, le sport de haut niveau).

En quoi la démonstration de Jacques Maître, qui se défend bien de faire œuvre théologique, a-t-elle des incidences significatives sur l'étude théologique de la mystique ? Certainement tout d'abord par la mise en évidence de déterminations d'ordre anthropologique et sociohistorique de la vie spirituelle, mais aussi et surtout, par la démonstration du fonctionnement d'une dynamique réciproque, d'une interrelation entre l'élaboration sociale et la subjectivité. Si l'anorexie a été valorisée en spiritualité, c'est qu'elle permettait de répondre aux demandes d'un idéal ascétique ; mais cette orientation psychique, présente chez la plupart des grands spirituels, a vraisemblablement influencé en retour la valorisation de l'ascétisme lui-même. La forte corrélation entre une orientation psychique anorectique et les comportements ascétiques a pu ainsi recevoir une interprétation mortifère. Car si le comportement ascétique est motivé en définitive par une tendance psychique spécifique, il n'est plus possible d'en généraliser, et encore moins d'en sacraliser la valeur.

Du même coup, la théologie se retrouve devant la tâche de repenser ses appuis métaphysiques dans son approche du spirituel. Le travail de Jacques Maître procède d'une véritable approche interdisciplinaire où chacune des disciplines, tout en gardant sa spécificité, contribue à l'autre. Pour Maître, il ne fait pas de doute que la mystique contribue à la connaissance de l'anorexie dite mentale (p. 10). Pour la théologie, la recherche psychanalytique contribue à de nouvelles remises en question. Si c'est *malgré* les déterminations que le ou la mystique accède à un statut de spirituel ou de saint, c'est donc aussi *malgré* les manifestations ou les effets de ces déterminations, que sont les jeûnes prolongés et autres mortifications. Marie de l'Incarnation en offre un bon exemple : lorsqu'elle entre en religion, on lui demande de cesser ses mortifications, ce à quoi elle consent sans réticence ni difficulté, n'étant donc pas attachée à ces pratiques auxquelles elle était néanmoins portée⁴.

Une seule réserve : Jacques Maître interprète le thème des noces mystiques entièrement à l'intérieur de la problématique des relations originaires mère-enfant. Il n'a pas tort, en ce sens que toute formation érotique ultérieure prend appui sur cette érotique pré-œdipienne archaïque. Néanmoins, la figure des noces mystiques est trop associée à l'érotique génitale (*Cantique des cantiques*) pour ne pas être considérée comme telle. Que les rapports originaires oraux persistent dans — et même fondent — le rapport génital n'empêche pas que les rapports amoureux mettent en scène une

2. Marie n'aura désiré son fils Claude que pour le donner à Dieu.

3. Simone Weil, on le sait, est décédée de ses restrictions alimentaires.

4. MARIE DE L'INCARNATION, « La Relation de 1654 », dans A. JAMET, éd., *Écrits spirituels et historiques*, t. II, Québec, Ursulines de Québec, 1985, p. 165.

forme d'altérité particulière, et que cette particularité soit également inscrite dans la figuration de l'amour de Dieu par les mystiques.

Danielle THIBAUT
Université Laval, Québec

Albert PIETTE, **La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire**. Paris, Éditions Métailié, 1999, 272 p.

Plusieurs disciplines (géographie, histoire, sociologie, canonistique, théologie) s'intéressent aujourd'hui à l'une des institutions primaires du catholicisme : la paroisse. Avec l'ouvrage d'Albert Piette, une nouvelle discipline, l'anthropologie, vient ajouter sa voix au concert des différentes autres sciences. On peut donc dire que l'objet « paroisse » est consacré par les recherches actuelles, au moment où l'institution paroissiale elle-même semble se fragiliser. Certes, Piette n'est pas ignorant des autres approches et il maîtrise les références cardinales du discours théologique sur la paroisse et renvoie aux travaux du canoniste Borras (1996) de même qu'à ceux des géographes et sociologues du groupe Mercator (1997) sur le sujet. Toutefois, son ouvrage renouvelle vraiment le sujet en raison de son approche qui prend radicalement distance par rapport aux travaux de la sociologie de la religion, soit en raison de l'hétéro-explication dans laquelle ils se sont enlisés (tendance à expliquer le religieux par autre chose que lui-même, s'intéressant davantage, en amont, aux facteurs sociaux qui l'expliqueraient et, en aval, aux effets politiques ou socio-culturels qui en résultent) et du recours aux macroconcepts « relativement vides en contenu par rapport aux activités telles qu'elles se font » (p. 27) ou aux cadres théoriques préconstruits — la modernité et la sécularisation représentant les deux cadres principaux d'interprétation — qui stérilisent toute nouvelle recherche sur le religieux. Piette tente donc de sortir de ces sentiers battus, en laissant « être méthodologiquement le fait religieux là où il se dit et se fait comme tel, en le considérant comme un ensemble d'actions localement accomplies [...] » (p. 29). Pour ce faire, il nous convie à un retour sur le terrain de manière à partir de ce qui se passe, des actions telles qu'elles se font. Le titre de l'ouvrage, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, est donc bien révélateur de la démarche de l'auteur auquel répugnent les discussions sur des entités abstraites ou des êtres de raisons (la paroisse) qui n'existent nulle part et partout à la fois, objets de recherche fabriqués en chambre et interprétés à partir de catégories toutes faites et de cadres interprétatifs construits à l'avance. Ici, on veut prêter attention aux activités, telles qu'elles se font, dans leur cadre local concret. Il s'agit d'une observation rapprochée des pratiques, sur un terrain donné (un diocèse de France), sans faire l'impasse sur les contingences liées à ces situations. Ce n'est pas que l'auteur veuille se limiter à décrire ou se refuse à interpréter la réalité ; plutôt, il prétend établir un nouveau rapport entre empirie et théorie. À ce chapitre, son ouvrage est exemplaire, puisqu'il fait intervenir, se croisant sans cesse : des échanges (actes de parole) entre acteurs, notés dans ses carnets, au fil de son travail sur le terrain ; des textes chrétiens (Écriture sainte, textes liturgiques) utilisés par les acteurs — textes cités et commentés — en réunion ou dans leur assemblée liturgique ; des notes qui fixent certaines actions, attitudes, réactions et postures des différents interlocuteurs ; et finalement des commentaires d'intelligibilité et des propos analytiques de l'auteur.

L'auteur nous propose trois parcours ethnographiques et analytiques, tentant de suivre et d'observer de près des acteurs qui font du religieux, au quotidien, à travers mille et une rencontres et interactions. Le premier parcours prend le diocèse comme espace, un diocèse qui connaît une certaine situation de crise en raison d'une pénurie de prêtres. De ce premier parcours se dégage la figure de Dieu (l'être divin) qui, même absent et si peu évoqué, demeure au centre des débats